 https://doi.org/10.12816/0054773

The Impact of Islamic Theology Science on the Philosophers of the Jews _ Dieties as a Model_

Amer Salameh Malahmeh
Department of Fundamentals of Religion
The World Islamic Science And Education University
d.amerm@hotmail.com

Khaleel Abd-Alhameed Al-Abadi
Department of Fundamentals of Religion
The World Islamic Science And Education University
khaleelalabadi@yahoo.com

Received 04/11/2018 Accepted 25/04/2019

Abstract:

The Islamic science of speech in his various schools had a great influence on many of the philosophers of the Jews who followed his rules and tools and many of his subjects when interpreting the texts of the Torah, and their impact on the doctrines of Judaism through the denial of physical being and similarity of God, the interpretation of anything that imply mystery, the evidence of monotheism, and so on. The most influenced philosophers of the Jews are Sa'dia al-Fayoumi, Ibn Maimon, and Ibn Kamunah. They wrote books in which they were influenced by the science of Islamic speech. This had a positive effect on them, especially when they presented the divine issues in Jewish thought in an acceptable way. The most prominent schools of speech influenced by the philosophers of the Jews: Mu'tazila, and Asha'irah.

Keywords: Islamic theology, the Torah, the physical being, the interpretation, Ibn Maimon, the Jewish philosophers

https://doi.org/10.12816/0054773

أثرعلم الكلام الإسلاميّ على فلاسفة اليهود الإلهيّات أنموذجًا

عامر سلامة الملاحمة
قسم اصول الدين
جامعة العلوم الاسلامية
d.amerm@hotmail.com

خليل عبدالحميد العبادي
قسم اصول الدين
جامعة العلوم الاسلامية
khaleelalabadi@yahoo.com

استلام البحث 2018/11/04
قبول البحث 2019/04/25

الملخص:

لقد كان لعلم الكلام الإسلامي أهمية كبيرة تجلّت في شرف غايته وموضوعاته، وعظيم منفعته، وقد كان لمدارسه المختلفة أثر كبير على العديد من فلاسفة اليهود الذين اتبعوا قواعده وأدواته عند تفسيرهم لنصوص التوراة، وتقريرهم لعقائد اليهودية من خلال نفي الجسمية والتشبيه عن الإله، وتأويل كلّ ما يوهم ذلك في نصوص مصادرهم، والاستدلال على الوحدانية، وغير ذلك. وكان من أبرز المتأثرين من فلاسفة اليهود: سعديا الفيومي، وابن ميمون، وابن كمونة. فألّفوا كتبًا ساروا فيها على منهج علم الكلام الإسلامي، وقد صرّحوا بذلك مشيرين إلى أسماء علماء الكلام الإسلامي وكتبهم. فكان لذلك أثر إيجابي عليهم خاصّة عند محاولتهم تقديم مسائل الإلهيات في الفكر اليهودي بصورة مقبولة. ومن أبرز المدارس الكلامية التي تأثر بها فلاسفة اليهود: المعتزلة، والأشاعرة.

الكلمات الدالة: علم الكلام، التوراة، الجسمية، التأويل، ابن ميمون، فلاسفة اليهود.

المقدمة :

ففي ظل انتشار الإسلام، وقبول كثير من الأمم لعقائده وأحكامه لموافقتها لما صحّ من أخبار الأنبياء من قبل، وموافقتها كذلك لأحكام النظر العقلي والتفكير السليم، وبعد نشوء مدارس عقدية كلامية إسلامية منذ القرن الثالث الهجري، قامت –هذه المدارس– بتقرير قواعد للمحاجّة والدفاع عن عقائد الإسلام،فمنها ما حافظ على الموضوع والمنهج كمدرستي الأشاعرة والماتريدية، ومنها ما خالف في ذلك كالمعتزلة، وبالجملة قامت المدارس الكلامية بالدفاع عن العقائد الثابتة ورد الشبه.

وعندما أراد فلاسفة اليهود تقديم عقائد اليهودية لجمهورها، وجدت خطابًا للتوراة لا يمكن أن يُقبل عند أدنى مستويات التفكير السليم، كإثبات نصوص التوراة للجسمية، وتشبيه الخالق بالمخلوق، وغير ذلك، فوجدت بعلم الكلام الإسلامي خطابًا يُنقذها ممّا هي فيه، فصرّح بعض فلاسفة اليهود بأسماء العلماء المسلمين الذين استفاد علم الكلام اليهودي منهم كالإمام الجويني، والإمام الغزالي، والإمام الرازي، وكذلك ابن سينا وابن رشد من فلاسفة المسلمين، فيما لم يصرّح بذلك بعضهم الآخر. فتأثّروا بقواعد علم الكلام الإسلامي وأدواته، فأضفوا جانبًا معرفيًّا دينيًّا على عقائدهم، وتغلّبوا على المشاكل التي تواجهها في الخطاب الديني، مثل: الجسمية والتشبيه الوارد بنصوص التوراة، ومالوا إلى تأويل كلّ ما يوهم الجسمية من المتشابه وردّه إلى المُحكم، ونفي دلالة الظاهر، وحاولوا التوفيق بين الدين والعقل. وكان من أبرز فلاسفة اليهود الذين تأثروا بعلم الكلام الإسلامي: سعديا الفيومي، وموسى بن ميمون، وابن كمونة.وقدعاصرهؤلاءأبرزمدارسعلمالكلامالإسلاميكالأشاعرةوالماتريدية والمعتزلة، فحاولوا صبغَ عقائد اليهود بالصبغة العقلية المنطقية. وعند تدقيق النظر، نجد أنّ هؤلاء الفلاسفة اليهود نشؤوا بحواضر إسلامية راقية كانت مهدًا للعلم والعلماء: كالعراق، ومصر، والشام، والأندلس وغيرها، فتأثّروا بتلك البيئات العلمية،وبالمتكلمين المسلمين موضوعًا ومنهجًا ومصطلحًا. وقد ردّت طائفة من اليهود على فلاسفتهم المتأثّرين بعلم الكلام الإسلامي، وبقيت على ظاهر الخطاب والصورة التجسيمية.

وقد جاءت هذه الدراسة كمحاولة علمية لإبراز أثر علم الكلام الإسلامي ومدارسه على الفلاسفة اليهود في جانب الإلهيات،وتقريرهم لعقائدهم وشرحهم للتوراة.

تساؤلات الدراسة:

1- هل أثر علم الكلام الإسلامي على الفلاسفة اليهود؟

2- ما أثر علم الكلام الإسلامي على عقائد اليهود؟
3- ما أشهر المسائل التي تأثر بها فلاسفة اليهود بعلم الكلام الإسلامي؟
4- كيف ظهرت التوراة بعد تفسير الفلاسفة اليهود المتأثرين بعلم الكلام الإسلامي لها؟

أهمية الدراسة: تظهر أهمية الدراسة من خلال عدة مسائل، أهمها:
1- بيان فضل الإسلام وموافقة عقائده لصحيح النظر.
2- إظهار فضل علم الكلام الإسلامي وأثره على الخطاب العقديلبعض فلاسفة اليهود ومتكلّميهم.
3- إظهار مدى رفض المنطق السليم لخطاب التوراة والتلمود العقدي المتمثل بإثبات التشبيه والجسمية.

مشكلة الدراسة: تمثلت مشكلة الدراسة بعدة أمور، منها:
1- إنكار أغلبية الفلاسفة اليهود للأثر الإسلامي، والتصريح بالأثر اليوناني فقط.
2- مهاجمتهم ونقدهم لمدارس علم الكلام الإسلامي كما فعل ابن ميمون وهو من المتأثرين بها.
3- الإجابة على عدد من التساؤلات.

منهج الدراسة: تمثلت مناهج الدراسة بالآتي:
1- المنهج التاريخي: تمثل بمراعاة الترتيب التاريخي لظهور الأثر من خلال ترتيب الفلاسفة زمنيًّا.
2- المنهج التحليلي: وذلك بتحليل النصوص وبيان مقصدها.
3- المنهج المقارن: عقد المقارنة بين آراء الفلاسفة اليهود وآراء متكلّمي الإسلام.

الدراسات السابقة: بعد البحث تبيّن وجود بعض الدراسات التي قد يظهر أنّها تمس الموضوع الدقيق للدراسة مباشرة، لكن عند النظر في محتواها ظهر مدى اختلافها عن موضوع الدراسة، ومنها:
- التأثير الإسلامي في الفكر اليهودي، للأستاذ محمد جلال، فهي خاصة بفرقة القرائين، وجاءت في العبادات والأحوال الشخصية،أما هذه الدراسة فهي فيبابالعقائد.
- الأثر الإسلامي في الفكر اليهودي، لعبد الرزاق قنديل، لكن هذه الدراسة جاءت في استنباط الأحكام، والتفسير، واللغة والمجاز، أما هذه الدراسة فهي في باب العقائد، وفي مسألة خاصة عند بعض فلاسفة اليهود.
- موسى بن ميمون فلسفته ومدى تأثره بمن سبقه من فلاسفة الإسلام، رسالة دكتوراه، الأزهر، لعبد العزيز عبد الله، لكن هذه الدراسة حول الأثر الفلسفي ليس الكلامي.
- كتاب الفكر العقدي اليهودي بين سعديا الفيومي وموسى بن ميمون وعلاقته بعلم الكلام الإسلامي، لأحمد عبد الرحمن، فهذا الكتاب لم أقف عليه بالدّراسة والتّأمّل والتدقيق؛لتعذّر الحصول عليه رغم المحاولات الجادّة المتكرّرة في استجلابه، ولكن دون جدوى.

محتوى الدراسة: جاءت هذه الدراسة بأربعة مباحث، على النحو الآتي:

المبحث الأول: علم الكلام الإسلامي مفهومه وغايته وأهميته.
المبحث الثاني: أشهر الفلاسفة اليهود المتأثرين بعلم الكلام الإسلامي.
المبحث الثالث:أشهر قواعد علم الكلام التي تأثر بها فلاسفة اليهود.
المبحث الرابع:نماذج تطبيقية لتأثر أشهر فلاسفة اليهود بعلم الكلام الإسلامي.
أهم النتائج والتوصيات، وقائمة المصادر والمراجع.

المبحث الأول: علم الكلام الإسلامي مفهومه وغايته وأهميته:

المطلب الأول: مفهوم علم الكلام:

ظهر اسم علم الكلام كاسم متأخر من الأسماء التي أُطلقت على الإيمان، ومنها: التوحيد،الأسماء والصفات، الفقه الأكبر، أصول الدين، علم العقيدة، وأخيرًا علم الكلام. واتّجه للحديث عن مسائل الإيمان إثباتًا ورداً على المخالف.

وقد كشفت التعريفات التي وضِعت له عن ذلك، فيُعرّفه الفيلسوف المسلم أبو نصر الفارابي (ت 339 هـ) في كتابه إحصاء العلوم تحت عنوان علم الكلام:"وصناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة*، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل[1].

وليس بعيدًا عن هذا المعنى نجد الإمام الغزالي (ت 505 هـ) عند بيانهلمفهوم علم الكلام،يقول: "ومقصود هذا العلم إقامة البرهان على وجود الرب تعالى وصفاته وأفعاله وصدق الرسل[2].وكذلك يُشير إلى أن مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة[3] .

ثم يأتي بعد ذلك الإمام الإيجي (ت 756 هـ) مقررًامفهوم علم الكلام، فيقول: "الكلام علم يُقتدر معه إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه[4].واستمر هذا المفهوم لعام الكلام، حيث يقول ابن خلدون (ت 808 هـ): "هو علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة والرّدّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السّلف وأهل السّنّة، وسرّ هذه العقائد الإيمانيّة هو التّوحيد[5].

فهو العلم الذي يبحث في أصول الدين وأركان الإيمان من خلال إثباتها وتقريرها، والدفاع عنها أمام الشُّبه التي تُثار حولها[6].١

المطلب الثاني: غاية علم الكلام:

لقد كشفت التعاريف السابقة لمفهومه عن الغاية المرجوّةمنه، ومن تعلُّمه، هذه الغاية يختصرها الإمام التفتازاني (ت 793 هـ) بقوله: "وغايته تحلِيَة الإيمان بالإيقان، ومنفعته الفوز بنظام المعاش ونجاة المعاد[7].

ويوضح الشيخ أبو دقيقة ثمرات علم الكلام، بقوله:"فبالنظر إلى قوة الشخص الفكرية: الانتقال من التقليد المحض إلى أعلى درجات اليقين.وبالنظر إلى أصول الإسلام: حفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شُبه المُبطلين.وبالنظر إلى فروع الدين: بناء العلوم الشرعية عليه؛ فإنّه إذا لم يثبت وجود صانع قادر مرسِل للرسل، مُكلِّف، منزِل للكتب؛ لم يُتصوّر علم التفسير أو حديث أو فقه أو أصول.وبالنظر إلى الشخص في قوّته العلمية: الإخلاص في العمل، فإنّه يكون بقدر معرفة الله تعالى والرهبة منه، ولا يخفى أنّ ذلك من ثمرات الاعتقاد الصحيح، والفائدة العامة التي تجمع هذه الجهات كلّها الفوز بسعادة الدارين[8].

المطلب الثالث: أهمية علم الكلام:

ممّا سبق تتجلّى أهمية علم الكلام من حيث مكانته وشرف موضوعاته بين العلوم، يقول الإمام الآمدي (ت631هـ): "وأشرف العلوم إنّما هو العلم الملقب بِعلم الكلام، الباحث عن ذات واجب الوجود وصفاته وأفعاله ومتعلقاته، إذ شرف كلّ علم إنّما هو تَابع لشرف موضوعه الباحث عن أَحواله العارضة لذاته، ولا محالة أَنّ شرف موضوع هذا العلم يزِيد على شرف كلّ موضوع، ويتقاصرعن حلول ذراه كل موجود مصنوع، إِذ هو مُبدئ الكائنات ومُنشئ الحادثات، وهو بِذاته مستغنٍ عن الحقائق والذوات، مبرّأ في وجوده عن الاحتياج إِلَى العلل والمعلولات، كيف والعلم بِه أصل الشرائع والديانات، ومرجع النواميس الديانات، ومسند صلاح نظام المخلوقَات[9].

وقريبًا من عبارة الإمام الآمدي يقول الإمام التفتازاني: "وبالجملة هو أشرف العلوم؛ لكونه أساس الأحكام الشرعية، ورئيس العلوم الدينية، وكون معلوماته العقائد الإسلامية"".فتظهر أهمية علم الكلام من شرف غايته، وشرف موضوعاته،وشمول منفعته بالدارَين.

المبحث الثاني: أشهر الفلاسفة اليهو دالمتأثرين بعلم الكلام الإسلامي:

بعد أن لاحظ اليهود عظم عقائد الإسلام توحيدًا وتنزيهًا للرب، في حين كانت تفتقد عقائد اليهود لذلك، هنا "شعر اليهود أيضًا أن الكتاب المقدس والكتب المتداولة في أيديهم تعبّر عن عقائدهم بطريقة ساذجة، غير مستقيمة مع متطلبات العقول في عصرهم[11]. وعندما ظهر التنظير عند المسلمين من خلال مدارس علم الكلام، بدأ اليهود بالتأثر بهذا الجانب التنظيري العقلي*، فبدؤوا برفض السلطة المطلقة لرجل الدين في تفسير نصوص الكتب المقدسة عندهم، وفي تقرير عقائدهم، فظهرت حركة النظر العقلي، والتأويل السليم، كما ظهرت حركة النقد تجاه التأويلات الفاسدة والصور المشوهة للعقائد، "فاضطر اليهود إلى أن يبحثوا عن الأدوات العقلية غير الموروثة، أي: غير التوراة والتلمود ليدافعوا عن دينهم وعقائدهم؛ نظرًا لأنّ كثيرًا من اليهود تركوا دينهم واعتنقوا الإسلام[12].

فكان القرّاؤون أوّل من ألقوا في اليهودية بأول مذهب لاهوتي منسق وعقلي، يؤيّده النظر الفلسفي، وكانوا كما قيل أثرًا من آثار المعتزلة[13]. ثم لمّا ظهرت مدرسة الكلام السنّي المتمثّلة بالإمام أبي الحسن الأشعري، والتي تميّزت عن مدرسة الاعتزال بتقديم النقل أولاً، بدأ فلاسفة اليهود بالتوجّه إليها في تنظيرهم العقلي لعقائدهم، خاصّة أنّها لا تغالي بالعقل مغالاة المعتزلة[14]، وتوفّق بين النص الصحيح أولاً والعقل السليم ثانيًا، يقول عبد المنعم الحفني: "إن المذاهب اليهودية قد قامت في الأساس لتكميل اليهودية التي كان أوهى ما فيها التنظير، وقيل الإسلام كان أبرز ما فيه التنظير الذي افتقدته اليهودية[15].

فالفلسفة اليهودية لم تقم إلا بتأثير علم الكلام والفلسفة الإسلامية، فعلى علوم الغزالي تتلمذ ابن ميمون، ويهوذا الاوي[16]، وإسحاق البلج[17]، بالرغم من محاولة اليهود التنصّل من هذا التأثير بردّ الباطنية اليهودية إلى عصور قبل الإسلام، لكنّ الدراسات المعاصرة تنفي ذلك، وتجزم على التأثير الإسلامي الذي حمله باهي بن باقورة، وإبراهيم بن موسى بن ميمون، وداود بن مروان المقص، وشموئيل بن حفني، وحي بنشيريرا جاعون، فقد تأثروا بعلم الكلام عند المسلمين، وكانوا على مذهب المعتزلة في مسائل، وعلى مذهب الأشاعرة*[18] من أهل السنة في مسائل أخرى. فترجموا المؤلفات الإسلامية كمقاصد الفلاسفة، وتهافت الفلاسفة، ومعيار العلم، وميزان العمل، ومشكاة الأنوار للإمام الغزالي. وكذلك تهافت التهافت، وتفسير ما بعد الطبيعة، وفصل الخطاب لابن رشد، وغير ذلك من كتب العلماء المسلمين، ومن أبرز مترجميهم ابن العبري (غريغوريوس بن هارون الملطي، لاهوتي وفيلسوف) 1226م–1286م[19].

وفيما يأتي أسماء أبرز من تأثّر من فلاسفة اليهود ومتكلّميهم بعلم الكلام الإسلامي:

1- سعديا الفيومي: (882م–942م)، أي نحو (303هـ–363هـ)، ولد بالفيوم، وثقافته عربية، وكتابه الرئيس: (الأمانات والاعتقادات)، ويبدو فيه التأثر بالمدرسة الكلامية عند المعتزلة، وينحو نحوهم في تفسير التوراة، وأراد أن يدافع عن العقيدة اليهودية، ويقوّي بمذهبه جانب التنزيه، ويخفّف من غلواء التجسيم في التوراة[20]. وقد حمل على عاتقه محاربة عقيدة التجسيم عند اليهود، فألّف كتابه الأمانات والاعتقادات، ويقول حول سبب تأليفه: "لأزيل

موهوماتهم وأريح النفس من مؤونتها، وأحقّق أنّ كون معنى البارئ في غاية اللطف... فالذين قالوا لا تصدق إلا بما تراه عيوننا وأبطلوا العلوم، فقد رددت عليهم في ذكري مذهب الدهريين*... والذين راموا جسمًا فلينتبهوا من غفلتهم... وأقول عرفنا ربنا جلّ وعزّ على قول أنبيائه أنّه واحد حيّ قادر عالم لا يشبه شيء[21]. ويقول الدكتور حسن الشافعي: "ألّف كتابه الأمانات والاعتقادات الذي ليس إلا انعكاسًا لأفكار المعتزلة لذلك تعترف الموسوعة اليهودية بأنّ سعديا ينتسب إلى المذهب الاعتزالي، ولقد حاول سعديا التوفيق بين الدين والعقل، واستعار من المعتزلة أفكارهم، وصبغ العقائد اليهودية بالصبغة الاعتزالية[22].

2- يافث: نحو (920م – 1005م)، أي نحو (341هـ-426هـ)، أبو علي يافث اشتهر بتفسيره لسفر الخروج على طريقة علماء الكلام المسلمين، وقد انتقده موسى بن ميمون–لاحقًا– في مذهبه، وقال فيه: إن الذي نجده عنده وأمثاله من الربانيين والقراءين من يهود العراق من الكلام في معاني التوحيد* إنما هو من أمور أخذوها من المتكلمين المسلمين وخاصة المعتزلة والأشعرية[23].

3- ابن حفني: توفي (1013م، أي نحو 434هـ)، شموئيل بن حفني عراقي وزعيم المدرسة التلمودية بها في زمانه، وثقافته عربية، وفلسفته كلامية، ويستعير من علماء الكلام نظريتهم عن صفات الله عز وجل، فالله تعالى حيّ قادر بذاته، وليس بصفاته التي تتميز عنه[24] . وهنا يظهر الأثر الاعتزالي في فكره، وهذا ما سيأتي الحديث عنه لاحقًا.

4- حي: نحو (939م- 1038م)، أي نحو(360هـ-459هـ)، حي بن شيريرا جاعون عراقي، من المتكلمين على مذهب المعتزلة، وكان من بيت علم ودين، وكتب بالعربية، وكان زعيمًا في بابل، ومفتيَ الجالية اليهودية، ومن رأيه أنّ علم الله سابق، فهو لا يعرف مُقدمًا ما سوف يحدث فعلًا فحسب، بل ما كان يمكن أن يحدث إذا اختار الإنسان المريد احتمالاً آخر غير الذي عرض لاختياره[25].

5- ابن يعقوب: نسيم بن يعقوب الفيرواني، عاش في القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديَيْن، له كتاب (مفاتيح مغاليق التوراة) بالعربية، فقد كان متكلّمًا معتزليًا، فهو يستخدم صيغ المعتزلة، فيستعير مذهبه في الحساب من المعتزلة (تعويض آلام الأطفال من المعتزلة)، ويقول علم الله وقدرته هما ذاته كما تقول المعتزلة، ويسقط التجسيم والتشبيه[26].

6- موسى بن ميمون: (1135م، 1204م)، أي نحو (556هـ-625هـ)، حيث ولد بمدينة قرطبة بالأندلس، وكان ميمون من أسرة عريقة، وكان مثقّفًا في العلوم الدينية اليهودية والعلوم الطبيعية والفلسفية، وقد عُدّت قرطبة من المراكز العظيمة للحضارة اليهودية في العصر الإسلامي، وتركت أثرًا قويًّا في موسى، وانتقل من الأندلس إلى فاس، ثم إلى فلسطين ومصر، ودُفن بطبرية بفلسطين، وله العديد من المؤلفات، منها: تفسيرٌ مفصّلٌللمشنا، ورسالة إلى الذي يحتاجونه إلى علم الفلسفة والمنطق، ودلالة الحائرين، وغير ذلك[27].

"ويُعدّ كتابه دلالة الحائرين ذروة التفكير اليهودي في القرون الوسطى، وهو تفكير لا يزال يخصب العقلية اليهودية إلى يومنا هذا[28]. وقد أخذت جموع اليهود تتهافت على كتابه دلالة الحائرين، ويطلبوا نسخه على ما فيه من نظريات موافقة للدين وأخرى معارضة، فكان مرآة صالحة للحياة العقلية، لأنّ مَن سبقه مِن فلاسفة اليهود أجمعوا عن الخوض بهذه المسائل[29]. وقد "ورد في هذا الكتاب بحث مفصّل في منزلة المعتزلة والأشعرية والمتكلمين، ممّا يدلّ على أنّه درس المذاهب الإسلامية دراسة وافية[30]. يقول مصطفى عبد الرازق: (وأبو عمران موسى بن ميمون فيلسوف من فلاسفة الإسلام، فإن المشتغلين في ظلّ الإسلام بذلك اللون الخاص من ألوان البحث النظري مسلمين وغير مسلمين يسمون منذ أزمان فلاسفة الإسلام)[31]. وقد اختُلف في مسألة إسلامه بين الإثبات والنفي، أو الإكراه على الإسلام. وقد عدّ اليهود ابن ميمون في غاية الجرأة أن يقتحم هذه المشكلات اقتحامًا عنيفًا، وأن يخرج منها بالتوفيق بين الدين والفلسفة، أو بترجيح الدين على الفلسفة، أو العكس. ومن ثمّ أيقظ العقلية اليهودية على الفلسفة من خلال الفلسفة العربية، حيث ذكر الغزالي وابن رشد وغيرهما، وانقسم الناس إزاءه قسمين: فريق أيّده، وفريق عارضه، حيث حُرّقت بعض كتبه أمام الجماهير في مونبليه وباريس سنة 1233م[32].

7- ابن صديق: المتوفّى سنة 1149م، نحو 570هـ، يوسف بن صديق القرطبي الأندلسي من دائرة الثقافة الإسلامية، ويستخدم مذهب الأشاعرة،ويهاجم به مذهب المعتزلة عند اليهود القرائين[33].

8- ابن فاقودة: ولد في النصف الثاني من القرن الحادي عشر الميلادي، وهو باهي بن يوسف بن فاقودة، من دائرة الثقافة الإسلامية، قيل إنّ الربانيين حاكموه لميوله الإسلاميةالواضحة، ويبرهن على وجود الله ببرهان الصانع، وهو ممّاأخذه من المعتزلة[34].

9- ابن كمونة: (1215م _ 1285م)، أي نحو (636هـ-706هـ)، سعد بن منصور بن كمونة، بغدادي من المدافعين عن اليهودية ضدّ خصومها اليهود المرتدّين إلى الإسلام، وأخصهم السموأل المغربي صاحب كتاب (إفحام اليهود). ولابن كمونة كتاب (تنقيح الأبحاث للملل الثلاث) باللغة العربية، يقدّم له بفصل عن النبوّة ينقله من أقوال الغزالي والرازي وابن سينا، ويشير إلى أسمائهم صراحةً. وذهب إلى القول بعدم انطباق شروط النبوة على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وهذاما أثار عليه الجمهور، فهاجموا داره عقب صلاة الجمعة، وساعده الحاكم على الهروب من بغداد، وسيأتي الحديث عنه مفصلًا في المبحث الرابع إن شاء الله[35].

10-ابن إلياس:(1328_1369م)أي نحو (749هـ-790هـ)،هارون بن إلياس أو هارون الأصغر تمييزًا له عند هارون الأكبر،أو ابن يوسف الذي عاش قبله بقرن،وأشهر كتبه (شجرة الحياة) 1346م، يعارض به كتاب دلالة الحائرين لموسى بن ميمون. ويبدأ بنقد شديد للفلسفة اليونانية أو(الشطحات الإغريقية)حسبماتعبيره، مؤثِرًا عليها علم الكلام، وكان يُنكر التجسيم، ويبيح تأويل نصوص التوراة التي تصف الله بتجسيم وتشبيه، ولكنّه يحظر التأويل فيما عدا ذلك. ويرفض الأسلوب المحض الذي قال به ابن ميمون،كما ذهب إلى أنّه ليس صحيحًاأن إثبات الصفات لله إشراك به[36].

المبحث الثالث:أشهر قواعد علم الكلام التي تأثر بها فلاسفة اليهود:

لقد سلك هؤلاء الفلاسفة اليهود طرق متكلّمي الإسلام على اختلاف مدراسهم كما تبين سابقًا،فمنهم من سلك طريق المعتزلة كحي، وابن فاقودة، ومنهم من سلك طريق الأشاعرة كابن صديق وغيره.وقد استخدم هؤلاء أدوات التفكير وطرقه التي كانت عند متكلّمي الإسلام وفلاسفتهم، وكان ذلك منهم كما صرّحوا؛ لإزالة موهومات الجمهور من ظواهر الشريعة التي تؤدي إلى التجسيم والتشبيه في حقّ الله. فخطاب التوراة أظهر الربّ بمظهر الضعف ووصفه بصفات البشر، فالله حسب مفاهيمهم مثله مثل المخلوق، يأكل ويشرب ويندم، ويتجسد ويسير، ويتّصف بالغفلة والجهل، وهو إله حرب ومجازر[ii]. ومثال ذلك ما جاء في سفر التكوين: (فحزن الرب أنّه عمل الإنسان في الأرض، وتأسّف في قلبه) 6: 6. وأيضًا ما ورد في سفر الخروج: (فندم الربّ على الشرّ الذي قال إنه يفعله بشعبه) 32: 14. وكذلك فيما يذكره التلمود من جسم الإله وضخامة أعضائه، وعمله بالليل والنهار وقسوته[iii]. ويستخلص الباحثان،أهم القواعد التي قرّرها وسار عليها هؤلاء الفلاسفة اليهود لتخليص التوراة والتلمود من الجسمية:

أ- درء تعارض العقل والنقل، فلا بدّ للمنقول من موافقة صحيح النظر، فصرّحوا بذلك، فالعقل السليم لا يقبل تجسيم الإله كما هو ظاهر النص، فتوجهوا للمنقول بالتأويل وغيره، فسعديا الفيومي يرى أنّه لاتعارض بين الدين والعقل، ويقول: (بعدما سمعنا هذه المعاني -يقصد الصفات الموهمة للتشبيه- من كتب الأنبياء، وأخذنا في إثباتها عن طريق النظر، فوجدناه كذلك، وظفرنا معه بإبطال كلّ طعن يعترضه علينا من خالفنا)[39]. ويقول: (ولا يقال على الخالق شيء من ذلك -يقصد التجسيم- بدلائل من المعقول ومن المكتوب ومن المنقول)[40]. فيجب تأويل المنقول حتى يتوافق معأوجه النظر[41]. من هنا جاء اهتمامهم بالمنطق، وكذلك بعلم الرواية، فنجد موسى بن ميمون يؤلّف كتابًا في المنطق، وكذلك كتابًا يُعنى بتاريخ الإسناد ونشأة الرواية وهو كتاب (السراج)، فمن خلال ذلك يصل إلى موافقة المعقول للمنقول. وهذه المسألة بعمومها هي إسلامية المنشأ، فالدين الكنسي كان يصادم صحيح المعقول، ويحظر النظر في أمور الدين، فلا يجوز حتّى النظر في نصوص الكتاب المقدس، فلا مجال للحديث عن الموافقة بينهما.

فلم نجد الموافقة بين صحيح المنقول وصريح المعقول إلا من خلال خطاب القرآن والسنة، وهما المصدران الرئيسان للإسلام، ثم ألّف علماء الإسلام كتبًا خاصّة في هذه المسألة، فنقل فلاسفة اليهود عن المسلمين ذلك في سبيل التنظير لدينهم، وتسويغ عقائده للجمهور.

ب- ضرورة التأويل السليم لبعض ظواهر النصوص، في محاولة منهم للخلاص من الصورة التجسيمية الصريحة للإلهبدلائلها في التوراة والتلمود، فمنهم من أباحه كابن إلياس، ومنهم من أوجبه كسعديا الفيومي، وموسى بن ميمون، يقول سعديا: (ويجب أن يرد كل كلام متشابه إليها بحيث يوافقها من مجازات اللغة)[42]. ويقول: (كلّ ما يوجد في كتب الأنبياء من صفات الجواهر والعرض* فلا بدّ من أن يوجد في اللغة لذلك معانٍ غير التجسيم)[43].

فبأثر من علم الكلام الإسلامي، وجدت اليهودية حياة عقلية جديدة تنزّه الإله، وتصون العقل عن الموروث الفاسد المجسّم والحاجب عن النظر. فبدأ فلاسفة اليهود يسلكون مسلك التأويل السليم لتلك المعاني الواردة في كتبهم، من خلال دلالة اللغة ومجازاتها، وظواهر الكلام وبواطنه، وأحكام النظر والتفكير العقلي السليم، وإظهارها للجمهور، فسبق من قول ابن ميمون إنّ سبب تأليفه لكتابه

"دلالة الحائرين" إظهار حقائق بواطن الشريعة التي كانت أعلى من أفهام الجمهور، فمن خلال اللغة مثلًا بدأ يشير إلى أن تلك الأسماء مشتركة أو مستعارة أو مشكّكة، فالعلو مثلاً اسم مشترك لعدة معانٍ، وكذلك العين واليد -كما سيأتي بيانه في المبحث القادم- وقد توسّع وغالى أتباع هؤلاء كثيرًا في التأويل، حتّى مالوا فيه إلى التحريف أو ما يسمى التأويل الفاسد، وقد لاقى التأويل ردّة فعل عنيفة من أصحاب الظواهر والمدارس الدينية اليهودية، يقول ولفنسون: (وزاد الطين بلة ما فعله كثيرون من أنصاره-يقصد موسى بن ميمون- من تأويل نصوص من التوراة على الطريقة الفلسفية، حتّى أظهروا بعض الأمور الدينية بمظهر السخرية)[44]. وقد شغلت قضية التأويل حيزًا من مجالس المتكلمين ومؤلّفاتهم، سواء أكان في حد مفهومه، أو تقرير شروطه، أو بيان مجالاته، أو متعلّقاته من الحديث عن المُحكم والمتشابه، ودلالة اللغة ومجازها.

والتأويل: تفسير ما يؤول إليه الشيء. والتأويل والتفسير والمعنى واحد. وهو: جملة معاني ألفاظ أُشكلت بلفظ واضح لا إشكال فيه[45]. والتأويل في اصطلاح المتكلمين: "هو توجيه لفظ متوجه إلى معانٍ مختلفة، إلى واحد منها بما ظهر من الأدلة[46]. فالتأويل المستجمع لشروطه الصحيحة من حيث قابلية اللفظ للتأويل، ووجود القرينة أو الدليل الصارف للفظ عن ظاهره، وكذلك توفّر شروط المتأوِل، لا إشكال فيه، بل تدعو إليه الحاجة أحيانًا[47].

ج- نفي التجسيم والتشبيه* عن الإله، إذ حاول فلاسفة اليهود نفيها على طريق متكلّمي الإسلام، فابن يعقوب وسعديا وابن ميمون وغيرهم، شغلت هذه المسألة مساحة واسعة في تنظيرهم للعقائد اليهودية، فحاولوا أن يجدوا ملاذًا عن الجسمية الواردة في نصوص التوراة والتلمود، والتي كانت تشكل أوسع أبواب النقد للمصادر اليهودية عمومًا، يقول موسى بن ميمون: (لا ريب مع ارتفاع الجسمانية يرتفع جميع ذلك أنّه نزل، صعد، وسار)[48].

فمثلاً نص (فرأوا إله إسرائيل)، يشير موسى بن ميمون إلى أنّه لا رؤية عين بوجه، إذ لا تدرك الأعين إلا جسمًا، فمن أجل نفي التجسيم نفى القول برؤية الإله مطلقًا، فكان على مذهب المعتزلة في ذلك، وقد شغلت مسألة رؤية الله عز وجل حيّزًا من كتب علم الكلام الإسلامي، كما أنّهم حكموا على من قال بالتجسيم بالكفر تنزيهًا لله عز وجل، فتأثّر فلاسفة اليهود بذلك بعدما قرؤوا ما كتب علماء الإسلام في ذلك.

المبحث الرابع: نماذج تطبيقية لتأثر أشهر فلاسفة اليهود بعلم الكلام الإسلامي:

المطلب الأول: سعديا الفيومي (303هـ-363هـ):

سبقت الإشارة إلى جهود سعديا في محاربة عقيدة التجسيم، مشيرًا إلى أنّ مذاهب المجسّمة لا تخلو إلا من خلال قياسه على المخلوقين، أو حمل كلّ لفظة أو صفة في حقّ الله تعالى على التجسيم والحقيقة لا على المجاز، ويظهر أثر علم الكلام الإسلامي في فكر سعديا من خلال:

1- ذهب سعديا في مسألة الصفات إلى التأكيد على صفة الوحدانية أولاً في الذات والصفات والأفعال، وقد ساق الأدلّة على ذلك، إذ يقول: (أقول أولاً إنّي وجدت ما يدلّ على أنّه واحد بعدما تقدّم من الأدلة ما أقوله، إنّ صانع الأجسام لمّا كان ليس من جنسها، وكانت الأجسام كثيرة وجب أن يكون هو واحدًا، لأنّه إن زاد على واحد وقع عليه العدّة ودخل تحت الرسوم)[49]. واستدلّ على الوحدانية بدليل التمانع والتوارد*، يقول: (وأقول إن كان كلّ واحد منهما إذا أراد خلق شيء لا يتم له إلا بمعاونة الآخر له، فجميعًا عاجزان)[50]، وهو الدليل المدوّن في معظم كتب علم الكلام الإسلامي على اختلاف مدارسهم. فقد ذكره قبل سعديا الإمام الأشعري (ت 324هـ)، والإمام الماتريدي (ت 333هـ)[51]، وهو ما قرّره القاضي عبد الجبار كمذهب للمعتزلة، مستدلاً من علماء المعتزلة قبل سعديا: يقول القاضي: (دلالة التمانع كما تدل على فساد القول بأن مع الله تعالى ثانيًا يشاركه في جميع صفاته)[52].

2- أشار سعديا إلى نفي الكموم الخمسة*، وعلى مفارقة الخالق لصفات المخلوقين، فيقول: (وأقول إنّ معنى الكمّ يقتضي شيئين لا يجوزان على الخالق، أحدهما: مساحة وطول وعرض وعمق، والآخر: فصول وأوصال تنفصل وتتّصل -مع بعضها بعضًا- ولا يقال على الخالق شيء من ذلك بدلائل من المعقول والمكتوب ومن المنقول)[53].ويقول: (وكلّ ما يوجد في كتب الأنبياء من صفات الجوهر* أوالعرض فلا بدّ من أن يوجد في اللغة لذلك معانٍ غير التجسيم، حتّى يتوافق مع ما أوجبه النظر)[54]. ومسألة نفي الكموم المتصلة والمنفصلة شغلت حيزًا في مجالس المتكلّمين عمومًا.

3- نفي الجسمية، وتأويل الصفات الموهمة للتشبيه، يقول سعديا: (فهذه الأقوال وما أشبهها من فعل اللغة، واتّساعها توقع كل واحدة منها على معنى، وتأويل ذلك ممّا نجده في غير معاني الخالق، فتعلم أنّ اللغة هكذا حقيقتها وسبيلها

أن تتّسع وتستعير وتمثل كما تتسع وتقول إنّ السماء تنطق ، وإنّ البحر يتكلّم)[55] .ويقول:(وكلّما نقولها نحن معاشر المؤمنين من أوصافهم ما يتشبّه بالتجسيم، فإنّ ذلك من التقريب والتمثيل، وليس على مجسم الكلام قول مثله في الناس... فلا يغالطوك يا أيّها الناظر في الكتاب، ويدخلوا عليك الشُّبه من قولك كان ومن قولك أراد، ومن قولك رضي وغضب، ومأأشبه ذلك، وكذلك ممّا في الكتب، فإنّ هذه الألفاظ إنّمانقولها بعد ثبات الأصل على ما قدّمنا، وترد إليه وتحمل عليه)[56] . ويقول: (فإن وجدنا مثل هذه الألفاظ في الناس على غير التجسيم في بعض الأحايين،فالأوكد أن يستقيم تفسيرها في معاني البارئ على غير التجسيم)[57] .ثم يرد على من هاجم نصوص التوراة المثبتة لصفات الجسمية، بقوله: (والذي نراه يقول إنّه يرضى وإنّه يغضب، فالمعنى في ذلك أن بعض خلقه إذا أوجب لهم السعادة والثواب سمّى ذلك رضى...وإذا استحقّ بعضهم شقاء وعقابًاسمّى ذلك سخطًا ...وأمّا الغضب والرضى المجسّمان، والمحبة والكراهة المجسّمان، فليس يكونان إلا في مَن يرغب ويخاف، وممتنع عن خالق الكلّ أن يرغب إلى شيء ممّا خلق أو يخافه، وعلى هذا تخريج سائر صفات الكيف المتوهمة، وعلى المضاف أقول إن الخالق لا يجوز أن يضاف إليه شيء على التجسيم، ولا ينسب إليه؛ لأنّه لم يزل، وليس شيئًا من المصنوعات)[58] .

وهنا يظهر أثر علم الكلام الإسلامي في نفي الجسمية، وتأويل هذه الصفات، يشير الإمام الأشعري (ت324هـ) إلى أنّ المعتزلة أجمعت بأسرها على إنكار العين واليد، وافترقوا فمنهم من أنكر أن يقال لله يدان، ومنهم من ذهب في معنى ذلك إلى أنّ اليد النعمة، وغير ذلك من الصفات[59].

وقد عقد القاضي عبدالجبار مقرراً لمذهب الاعتزال فصلاً بعنوان "الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يكون جسماً" مشيراً إلى أن الجسم ما يكون طويلاً عريضاً عميقاً، ولا يحص في الطول والعرض والعمق إلا إذا تركب، وكذلك ينصّ على أنّه تعالى لا يجوز أن يكون عرضًا،وإلا لكان إما أن يكون شبيهًا لها أو لبعضها[60] . كما أفرد لها القاضي فصلًا آخرَ في كتابه شرح الأصول[61] . وكذا نجد عبارة سعديا الأخيرة وكأنّها مستوحاة من حديث النبي صلى الله عليه وسلم: («كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ، وَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلَّ شَيْءٍ، وَخَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ») [62].

4- نفي المكان، وصفة العلوّ الجسمية، يقول: (وأقول على المكان لا يجوز أن يحتاج الخالق إلى مكان يكون فيه، من جهات: أولاً: لأنّه خالق كلّ مكان... ولأنّ المحتاج إلى المكان هو الجسم الذي يشغل ما لاقاه وماسّه، فيكون كلّ واحد من المتماسين مكانًا للآخر، وهذا ممتنع عن الخالق، وهذا الذي تقول الأنبياء إنّه في السماء على طريق التعظيم والإجلال؛ إذ السماء عندنا أرفع شيء علمناه)[63]. وقد شغلت مسألة العلوّ-كما في حديث الجارية- حيّزًا عند المتكلمين، خاصّة في نفي الجهة والتحيز والمكان عن الله تعالى. وكذاك حديث المتكلمين حول نفي الزمان عن الله تعالى، فالزمان مخلوق فهو عداد الحركة، وأثبتوا لله صفة القدم الذاتي والزماني، وهنا يظهر تأثر سعديا الفيومي بهذا، فيقول:(لا يجوز أن يكون للخالق زمان من أجل أنه خالق كلّ زمان، ولأنّه لم يزل وحده وليس زمان)[64]. وهذا ما جاء في حديث النبي عليه السلام السابق، وهو ما قررته مدارس المتكلمين المسلمين قبل الفيومي، ونصّوا عليه، مستندين في ذلك إلى نصوص من القرآن الكريم والسنة الشريفة. يقول الإمام الماتريدي (ت333هـ): (كان ولا مكان)[65]. بل عدّت المعتزلة منذ القرن الثاني هجري أنّ القدم أخصّ وصف لله تعالى وكلّ ما سواه من مكان، وزمان، وعالم مُحدَث[66].

5- ونلحظ الأثر بصورة أجلى عندما يذهب إلى نفي رؤية الله تعالى مطلقًا، شأنه شأن المعتزلة في ذلك، يقول: (فوجب أن أبين أنّ الرؤية أيضًا غير واقعة عليه، وذلك أنّ الأشياء إنّما ترى الألوان اللائحة في سطوحها المنسوبة إلى الطبائع، فتتصل بالقوة التي في البصر من جنسها بتوسّط الهواء فتبصر، أما الخالق الذي من المحال أن يعتقد أنّ فيه شيئًا من الأعراض، فلا سلطان للأبصار على إدراكه، وهو ذا ترى لا سبيل للأوهام على تصويره وتشكيله فيها، فكيف يكون للأبصار سبيل عليه...إنّ الله نورًا يخلقه فيظهره للأنبياء ليستدلوا فيه على أنّ كلام النبوة الذي يسمعونه من عند الله، وإذا رآه أحد منهم قال رأيت ... وربما قال رأيت الله على طريق الإضمار... وأمّا الخالق ذاته فلا سبيل أن يبصره أحد، بل ذلك من جنس المحال)[67]. وهذا ما قرّره القاضي عبد الجبار عقيدةً للمعتزلة منذ رجالاتها الأولى، خاصّة القرن الثاني هجري، فيقول: (وممّا يجب نفيه عن الله تعالى الرؤية)، وساق الأدلّة العقلية على ذلك منها أنّه لا بدّ من المقابلة، والحاسة، وشعاع منعكس، والله لا يكون مقابلًا، وليس جسمًا، ولا عرضًا[68]. فجاء خطاب سعديا وأدلته ومصطلحاته من مدرسة الاعتزال على اختلاف رجالاتها.

6- جاء حديثه عن تعلّقات الصفات،وهو حديث لا تجد مثيلًاله بين أهل الأديان متأثرًا بعلم الكلام الإسلامي، فكما هو معلوم فإنّ علماء الكلام السني ذهبوا إلى أنّ صفة

القدرة لله عز وجل تتعلّق بالممكنات؛ لأنّها إيجاد للممكن، فلا وجود للمستحيل، ولا إعدامًا للواجب، وهذا ما نجده عند سعديا حيث يقول: (وربما سألنا بعض المُلحدين عنها فنُجيب عنها بأنّه قادر على كلّ شيء، وهذا الذي سألوا عنه ليس هو شيئًا لأنّه محال، والمحال ليس هو شيئًا، فكأنّهم سألوا هل يقدر الله على لا شيء، عن هذا سألوا على الحقيقة)[69] . وهذا ما نصّت عليه مدارس علم الكلام الإسلامي، وخاصّة مدرسة الأشعري في أنّ القدرة صفة إيجاد وإعدام، والإيجاد والإعدام لا يكونان إلا للممكن، أما الواجب فلا يعدم، وأما المستحيل فلا يوجد. فكان الفيومي نقل أدقّ مسائل علم الكلام الإسلامي لينظّر بها لليهودية التي كانت تفتقد ذلك.

كلّ ذلك وغيره يؤكّد حقيقة أثر علم الكلام الإسلامي في التنظير الفلسفي اليهودي عند سعديا، وهو المتأثّر بمدرستَي المعتزلة والأشاعرة، فهكذا نجد سعديا الفيومي قد رسم صورة للإله، بنحوٍ مخالف لما ورد في نصوص التوراة والتلمود، حيث جاءت في فكرهِ بريئةً من كلّ تجسيم وتشبيه ونقص.

المطلب الثاني: موسى بن ميمون (556هـ- 625هـ):

سبقت الإشارة إلى جهود موسى بن ميمون التنظيرية للعقائد اليهودية، خاصّة في شروحاته للتوراة والتلمود، وعند تتبّع كتاب "دلالة الحائرين" لابن ميمون، نجد صورةً لعلم الكلام الإسلامي خاصّة في جانب التنزيه، وردّ القول بالجسمية والتشبيه، وكذلك نجد حضورًا واسعًا للفلسفة الإسلامية كما سيتّضح بعد قليل، فقد كان على صلة مباشرة بهما، نظرًا لحضوره في بلاد المسلمين، خاصّة ما كان منها مهدًا لمدارس المتكلّمين والفلاسفة المسلمين يقول ولفنسون: (وأسلوب موسى بن ميمون العربي في كتابه "دلالة الحائرين" وغيره، يقرب بوجه عام من الأساليب العربية المألوفة عند المسلمين في المصنفات... وقد يستعمل في أحوال كثيرة ألفاظًا عربية مأخوذة من القرآن والمصادر الفقهية الإسلامية)[70]. لقد حاول موسى بن ميمون كما صرّح في سبب تأليفه للكتاب حلّ المشكلات التي تواجه الشريعة، وأبرزها التجسيم والتشبيه من خلال التأويل، ومسألة الظاهر والباطن التي رأى أنّ المسلمين استعملوها في تنزيههم للإله، يقول: (بل غرض هذه المقالة تنبيه رجل دين قد اتّضع في نفسه وحصل في اعتقاده صحّة شريعتنا، وهو كامل في دينه وخلقه...وعاقته ظواهر الشريعة وما لم يزل يفهمه أو يُفَهَّم إياه من معاني تلك الأسماء المشتركة أو المستعارة أو المشككة فبقي في حيرة ودهشة، إمّا أن ينقاد مع عقله ويطرح ما علمه في تلك الأسماء، فيظن أنّه طرح قواعد الشريعة، أو يبقى مع ما فهمه منا ولا ينجذب مع عقله فيكون قد استدبر عقله... وتضمنت هذه المقالة غرضًا ثانيًا وقد تبين أمثالاً خفية جدًا جاءت في كتب الأنبياء، ولم يُصَرَّح بأنها مثل، بل يبدو للجاهل والذاهل أنها على ظاهرها ولا باطن فيها، فإذا تأمّلها العالم بالحقيقة، وحملها على ظاهرها، حدثت له أيضًا حيرة شديدة... لذلك سميت هذه المقالة دلالة الحائرين)[71]. لقد تأثر موسى بن ميمون بعلم الكلام الإسلامي الذي تعامل مع مثل تلك النصوص، مثبتًا من خلالها التنزيه، ونافيًا للتجسيم والتشبيه. ومن صور ذلك التأثّر:

1- استعمل دليل التمانع والتوارد المذكور عند المتكلمين المسلمين في الدلالة على صفة الوحدانية، مصرّحًا بذلك أنّه دليل للمتكلمين، فيقول: (أنا أبيّن ذلك أيضًا في هذا الفصل دلائل التوحيد على رأي المتكلمين، قالوا: إنّ هذا الذي دلّ الوجود على كونه صانعه وموجده هو واحد، وأمهات طرقهم في إثبات الوحدانية طريقان طريق التمانع والتوارد)[72]. وهذا ما نصّ عليه القاضي عبد الجبار في شرحه للأصول الخمسة تحت عنوان "نفي الثاني"[73].

2- تأويله للصفات الموهمة للتشبيه الواردة في نصوص التوراة والتلمود، بما ينفي التجسيم والتشبيه، متأثرًا تأثرًا واضحًا بعلم الكلام الإسلامي، ومن تأويلات ابن ميمون لها:

أ- الوقوف: يقول: (اسم مشترك يكون بمعنى القيام والوقوف... ويكون بمعنى النكول والكف "توقفوا ولم يجيبوا"، ويكون بمعنى الثبات والبقاء... وكلّ وقفة جاءت في الله تعالى هي من هذا المعنى الأخير)[74].

ب- جاء، الجيئة: يشير إلى أنّ كلّ إضافة للمجيء إلى الله تعالى وما شابه ذلك معناه حلول السكينة، وحلول أمره أو ثبات مواعيده التي وعد بها على يد أنبيائه[75] .

ت- الخروج: (بمعنى خروج جسم من موضع كان مستقرًا فيه لموضع آخر، وظهور أمر ليس بجسم أصلًا "خرجت الكلمة من فم الملك" ...كل لفظة خروج جاءت منسوبة له تعالى "هو ذا يخرج من مكانه"، يظهر أمره المستور عنا أعني حدوث ما يحدث بعد أن لم يكن، إذ كلّ حادث من قِبله تعالى يُنسب لأمره)[76].

ث- العلو: يقول: (اسم مشترك لمعنى ارتفاع المكان، ومعنى ارتفاع المنزلة أعني الجلالة والكرامة والعزة... إنّ العلو والرفع ليس معناه ومفهومه علوّ مكان بل علو منزلة)[77] .

ج- العين: اسم مشترك، عين الماء، العين المُبصرة، العناية، وكلّ عين جاءت لله هي عناية الله[78].

ح- رِجل: اسم مشترك هو اسم الرِجّل، وهو أيضًا في معنى التتبع، ويقع أيضًا بمعنى السببية، (أمّا نحن بحسب غرض هذه المقالة، فلا بدّ لي أن أتأوّل شيئًا وأقول، إنّ قوله: "تحت رجليه"، يريد به من سببه ومن أجله)[79] .

خ- القرب: فبعد أن ذكر معاني القرب الحسية والمعنوية ذهب إلى أنّ (قوله "الرب قريب من جميع دعاته"...قرب علم أعني إدراك علمي لا قرب مكان)[80].

د- القوامة: (كل لفظ قيام في الله تعالى "أقوم الآن" يقول الرب، يريد الآن أُثبت أمري ووعدي ووعيدي)[81].

ذ- الصورة: (قد ظنّ الناس ظنًّا الصورة في اللسان العبري تدلّ على شكل الشيء وتخطيطه، فيؤدي ذلك إلى التجسيم المحض... فتكون اسمًا مشتركًا أو مشككًا، ويقال على الصورة النوعية وعلى الصورة الصناعية، وما ماثلها من أشكال الأجسام الطبيعية وتخاطيطها، ويكون المراد في قوله "نخلق آدم على صورتنا" الصورة الصناعية الذي هو الإدراك العقلي لا الشكل والتخطيط) . ويقول: (فمع ارتفاع الجسمانية يرتفع جميع ذلك أعني: نزل، وصعد، وسار، وانتصر، ووقف، ودار، وجلس، وسكن، وخرج، وجاء، وعبر...) [83].

وقد أفرد القاضي عبد الجبار فصلًا لذلك في كتابه شرح الأصول الخمسة، وذهب إلى تأويل كلّ ما يوهم الجسمية، رادًّا على من تعلّق بظواهر بعض النصوص من القرآن والسنة، وسماها القاضي "الشبه السمعية"، وذكر: العين، الوجه، اليد، وغير ذلك[84]. وفيما يخصّ الجسمية فقد أفرد القاضي بابًا " ما يدلّ على أنّه تعالى ليس جسمًا[85].

3- نفي رؤية الإله: يقول: ("فرأوا إله إسرائيل" وكل ذلك إدراك عقلي لا رؤية عين بوجه، إذ لا تدرك الأعين إلا جسمًا وفي بعض أعراضه أيضاً)[86]*. فيرى موسى بن ميمون أنّ وصف الله بأوصاف تدلّ على الجسمية: (ليدلّ عليه أنّه تعالى موجود، إذ لا يدرك الجمهور بأوّل وهلة وجودًا إلا للجسم خاصّة، وما ليس بجسم أو موجود في جسم فليسهو موجودًا عندهم، وكذلك كلّ ما هو كمال عندنا نُسب له تعالى ليدلّ عليه أنّه كمال بأنحاء الكمالات كلّها، ولا يشوبه نقص أصلًا، فكلّ ما يدرك الجمهور بأنّه نقص أو عدم فلا يوصف به، ولذلك لا يوصف بأكل ولا بشرب ولا بنوم ولا بمرض ولا بظلم)[87]. وهذا الأصل من متعلّقات أصل التوحيد عند المعتزلة، وهو نفي رؤية الله تعالى مطلقًا، وقد أفرد القاضي عبد الجبار بابًا في شرح هذا الأصل تحت عنوان " فيما يجب نفيه عن الله تعالى الرؤية"[88].

4- لقد ذهب مذهب المعتزلة فيما يخصّ صفات المعاني، فيرى (أنّه تعالى واحد من جميع الجهات، لا تكثّر فيه، ولا معنى زائد على الذات)[89]. (فذاته واحدة بسيطة لا معنى زائد عليها بوجه... إنّ هذه الصفات المختلفة لا فرق بين أن تكون بحسب الأفعال، أو بحسب نسب مختلفة بينه وبين المفعولات)[90]. وهذا ما قد توسّع به القاضي عبد الجبار مقررًّا لمذهب الاعتزال، ورادًّا على آراء الفرق الأخرى، يقول القاضي: (لا خلاف في هذا بين الشيخين –أبي علي وأبي هاشم–... عند أبي علي يستحقّها لذاته، وعند أبي هاشم لما هو عليه في ذاته)[91]. ويقول: (إنّه يستحقّ الصفات لنفسه)[92]. وقد عقد فصلًا بعنوان "الكلام في كيفيّة استحقاقه تعالى لهذه الصفات[93].

5- ذهب مذهب المعتزلة بالقول بالسلوب في الصفات، فيقول: "اعلم أنّ وصف الله عز وجل بالسوالب، هو الوصف الصحيح الذي لا يلحقه شيء من التسامح، ولا فيه نقص في حقّ الله جملة ولا على حال، أما وصفه بالإيجابيات ففيه من الشرك والنقص[94]. وهذا هو محصّل مذهب المعتزلة في الصفات صراحة من خلال قولهم: لا صورة، ولا لحم، ولا رائحة. وكذلك بنفي استحقاق الله لصفات قديمة خوفًا من تعدّد القدماء[95].

هذا عدا تأثّره بالفلاسفة المسلمين عند حديثه عن حقيقة النبوة، فيذهب مذهب الفارابي وابن سينا، فيقول: (اعلم أنّ حقيقة النبوّة وماهيتها هو فيض يفيض من الله تعالى، وسُلطة العقل الفعّال على القوّة الناطقة أولاً، ثمّ على القوة المتخيّلة بعد ذلك، وهذه هي أعلى مرتبة في الإنسان وغاية الكمال الذي يمكن أن يوجد لنوعه)[96]. وقد فصّل ابن سينا القول في هذا برسالته" إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم[97].

ولم يكن هذا الأمر سهلًا على موسى بن ميمون أمام بعض الطوائف اليهودية، خاصّة أنه شكك بالعديد من آرائهم في الشريعة اليهودية، علمًا أنّ له أثرًا كبيرًا على أتباعه بعد قراءة كتبه، واسترشادهم به في عقائدهم، ونشرهم لها بمنهجه. من هنا يظهر لنا أثر علم الكلام الإسلامي على مسألة فلسفة التنظير للعقائد اليهودية عند موسى بن ميمون.

المطلب الثالث: ابن كمونة (636هـ- 706هـ):

لقد صرّح ابن كمونة بتأثّره بكتب الفلاسفة والمتكلمين المسلمين من عدّة جوانب، منها: أنّه اعتمد عليها كمراجع في أخذ المعلومة عند حديثه عن قضايا العقائد، ومصرّحًا بأسماء تلك المراجع، وكذلك تأثّر بها عند إعادة تصويره لعقائد اليهودية. وبالرغم من ذلك جاءت كتاباته نقدية للإسلام ونبيه صلى الله عليه وسلم، ككتابه (تنقيح الأبحاث للملل الثلاث).

فيذكر ابن كمونة أنّه اعتمد على كتاب الإمام الجويني (الشامل في أصول الدين)، إذ يقول: (وقد قال هشام الفوطي وعبّاد الصيمري، وهما من علماء المسلمين المعتزلة ينكران التحدّي بإعجاز

القرآن، وجدت ذلك في كتاب الشامل في أصول الدين للجويني إمام الحرمين، وإن كان مرذلاً لهما)[98].

يقول عبد المنعم الحفني: (ومؤلف التنقيح اتّكأ على مؤلفات الغزالي واستفاد منها كثيرًا، ولم يصرّح باسمه ولا بأسماء مؤلّفاته، فقد افتتح الباب الأول من التنقيح بمسألة النبوّة، كونها طورًا وراء العقل "أي فوق العقل"، وهي مأخوذة بكاملها عن المنقذ)[99].

وعند تتبّع ابن كمونه في التنقيح، نجد تأثّره الواضح بالإمام الغزالي (505هـ)، فمثلًا نجد ابن كمونة قد أفرد الباب الأول في بيان حقيقة النبوة وأقسامها، وإثبات وجودها ومنافعها، وفي ذكر أمور تتعلّق بها[100]. وما ذكره في هذا الباب هو نصّ للإمام الغزالي ذكره في كتابه المنقذ من الضلال تحت عنوان (النبوة واضطرار كافة الخلق إليها)[101]. ونجد مثالاً آخر عند ابن كمونة، يشير إلى أنّ أثبات نبوة أشخاص معينين أو شخص معين، طريقه أن نعرف أحوال مَن نريد تحصيل اليقين بنبوته لنا بالمشاهدة أو بالتواتر والتسامع[102]. وهذا ما نصّ عليه الإمام الغزالي نصًّا في كتابه المنقذ، حتى إنّ ابن كمونة ذكر الأسماء التي ذكرها الإمام الغزالي، مثل: جالينوس[103].

إلّا أنّ تأثّره الكبير كان بالإمام الرازي (606هـ)، وقد صرّح باسمه في كتابه التنقيح في خمسة مواضع، عند حديثه عن مسائل النبوات، كون الكتاب جاء في الحديث عنها، ومن ذلك اعتماده على أجوبة الإمام الرازي فيما يتعلّق بسؤالات حول النبوة، فيقول ابن كمونة: (ويمكن توجيه سؤالات كثيرة على الاحتجاج بالقرآن، لكني أرى أن اذكر منها ما لم يذكره المتكلمون، وقد أُجيب عن جميع هذه السؤالات وأمثالها بجواب إجمالي ذكره الإمام الرازي في كتاب المعالم)[104]. ويقول ابن كمونة حول الاستشهاد بالبشارات على نبوة محمد -صلى الله عليه وسلم- :(بل يعتمد في ثبوت رسالته – يقصد سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم- على ظهور القرآن عليه، ونذكر هذا الوجه وغيره للتتمة، لا لأن يكون دليلًا مستقلًا، وبهذا أجاب الإمام فخر الدين الرازي في كتابه المحصل، وإن كان في كتاب نهاية العقول قد تخلّف عنه جواباً تفصيلياً لم أذكره لضعفه)[105].

وعن حديثه عن أدلّة أنّ سيدنا محمد أفضل من سائر الأنبياء عليهم السلام، قال ابن كمونة: (فظهر أنّ انتفاع أهل الدنيا بدعوة محمد صلى الله عليه وسلم أكمل من انتفاع سائر الأمم بدعوة سائر الأنبياء عليهم السلام، فوجب أن يكون محمد -صلى الله عليه وسلم- أفضل من سائر الأنبياء، وهذه الطريقة ذكرها فخر الدين الرازي في كتابه المعالم، ورجّحها على سائر الطرق)[106]. وهذا الكلام نصّ للإمام الرازي ذكره في كتابه معالم أصول الدين[107].

ويقول ابن كمونة عند حديثه عن شُبه عدم إتيان سيدنا محمد بالمعجزات، استنادًا لظواهر بعض الآيات القرآنية: (وقد أجاب الإمام فخر الدين الرازي عن أمثال هذه الإشكالات كلّها بعين ما ذكره جوابًا عن إشكالات الإخبار بالمغيبات.... وأمّا الآيات فيرجع فيه إلى كتب التفسير فمنها يتبين دفع إشكالها)[108]. وهذا نصّ للإمام الرازي في كتابه معالم أصول الدين، تحت عنوان (المنكرون للنبوات طعنوا بالمعجزات من ثلاثة أوجه)[109]. كذلك يذكر ابن كمونة فوائد مبعث الأنبياء، فيقول: (وقد ذكروا في بعثة الأنبياء والرسل خمس عشرة فائدة....)[110].وما ذكره هنا هو نص للإمام الرازي في كتابه المحصل، فقد ذكر خمس عشرة فائدة لمبعث الأنبياء، وهي التي نقلها ابن كمونة[111]. وأيضًا نجد الشُبه التي ذكرها ابن كمونة لمنكري النبوات[112]، هي ما نص عليها الإمام الرازي في المحصل[113]. والأمثلة على ذلك كثيرة.

ونلحظ مما سبق حضور أمهات كتب علم الكلام الإسلامي، كالشامل في أصول الدين للإمام الجويني، والمنقذ للإمام الغزالي، والمحصل والمعالم للإمام الرازي، وكذا كُتب التفسير، هذا خلا كتب الفلاسفة المسلمين التي صرّح بها لابن سينا وغيره. وبهذا يتجلّى لنا أثر علم الكلام الإسلامي على فلسفة ابن كمونة،من خلال اطّلاعه على جهود أبرز علماء مدارس علم الكلام الإسلامي وخاصة الأشاعرة.

أبرز النتائج والتوصيات:

1- تأثر فلاسفة اليهود بعلم الكلام الإسلامي موضوعًا ومنهجًا ومصطلحًا، ويظهر ذلك منذ بداية القرن الرابع الهجري.
2- ظهور الأثر الاعتزالي أوسع من غيره، وذلك لأسبقيّة أعلام المعتزلة بالنّظر إلى سواهم، ومنهم: أبو الهذيل (226هـ)، والنظّام (231هـ)، والخياط (300هـ).
3- لقد كان لعلم الكلام الإسلامي أثر إيجابي واسع على تفسير بعض الفلاسفة اليهود للتوراة.
4- وجد اليهود بعلم الكلام الإسلامي، المنقذ والمخلِّص لهم في مواجهة العقبات التي تواجه عقائدهم مثل:الجسمية، والتشبيه.

التوصيات:

1- يوصي الباحث ان بعقد دراسات علمية لبيان أثر علم الكلام الإسلامي على فلاسفة اليهود، خاصة من جهة إبراز مؤلفاتهم.
2- يوصي الباحث ان طلبة الدراسات العليا من أصحاب الاهتمام بعلم مقارنة الأديان، دراسة كتب فلاسفة اليهود دراسة تحليلية؛ لبيان أثر علم الكلام بها، مثل: كتاب الأمانات والاعتقادات، دلالة الحائرين، تنقيحً الأبحاثٍ للملل الثلاث.

المراجع العربية:

- –، فلسفة المتكلمين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط5، 2005م.
- إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2005م.
- الأشعري، أبي الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين، صيدا، بيروت، ط1، 2005م.
- الإيجي، عضد الدين، المواقف، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1998م.
- التفتازاني، سعد الدين ، شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، بيروت، ط2، 1998م.
- الجويني،عبدالملك بن عبدالله،الشامل في أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م.
- الحفني، عبد المنعم، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهود، مكتبة مدبولي، القاهرة.
- الخطيب، محمد، مقارنة الأديان، دار المسيرة، الأردن، ط2، 2009م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط9، 2006م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مكتبة الكليات الأزهرية، الأزهر، القاهرة.
- الرازي،فخر الدين محمد بن عمر، معالم أصول الدين، تحقيق طه عبد الرؤوف، دار الكتاب العربي، لبنان.
- الزوزني، محمد بن علي،المنتخبات الملتقطات من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي، مكتبة المثنى، بغداد.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، تسع رسائل بالحكمة والطبيعيات، مطبعة هندية، القاهرة، ط1، 1908م.
- الشافعي، حسن، المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1991م.
- عبد الجبار، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3 ، 1996م.
- العصري، سيف الدين، القول التمام بإثبات التفويض مذهبًا للسلف الكرام، دار الفتح، الأردن، ط1، 2007م.
- الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الفكر، بيروت، ط1، 1997م.
- الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال ،نشرضمنمجموعةرسائلالإمامالغزالي،راجعهاإبراهيمأمين،مكتبةالأسرة،الأردن، 2013م.
- الغنيمي، عبد الغني، شرح العقيدة الطحاوية، حققه عبد السلام شنّار، دار البيروني، ط1، 2005م.
- الفارابي، محمد بن نصر، إحصاء العلوم، تقديم وشرح علي بوملحم، دار الهلال، بيروت، ط1، 1996م.
- الفيومي، سعديا، الأمانات والاعتقادات،-http:old criticism.Blogspot.com
- ابن كمونة، سعد بن منصور البغدادي، تنقيح الأبحاث في الملل الثلاث، حققهوقدم له وعلق عليه علينقي منزوي، أصفهان، 1381هـ.
- الماتريدي، أبو منصور، التوحيد، حققه فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، القاهرة.
- مدكور، عبد الحميد، تمهيد لدراسة علم الكلام، دار الهاني، القاهرة، 2010م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر، بيروت، ط1، 1990م.
- ميمون، موسى، دلالة الحائرين، عارضه بأصوله حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2002م.

Translated Referances:

- The philosophy of Speakers, higher council for culture. Cairo, Vol. 5. 2005
- Wolfensohn, Israel. Musa bin Maymoon: His Life and Books. Library of Religious education. Cairo, Vol. 1. 2005.
- Alash'ari, Abi Elhasan. Muslims Articles. Saida, Beirut. Vol. 1. 2005.
- Alayji, Adhod Eldeen. Attitudes. The house of science books. Beirut, Vol. 1. 1998.
- Altaftazani, Sa'd uldeen. The Explanation of Intentions. Beirut, Vol. 2. 1998.
- Aljoyni, Abd ulmalek. The Comprehensive in the Origins of Religion. The house of science books. Beirut, Vol. 1. 1999.
- Alhafni, Abd Ulmon?em. Encyclopedia of Philosophers and Mystics of Jews. Madboli Library. Cairo.
- Alkhateeb, Mohammed. Religions Comparison. Almaseera House, Jordan. Vol 2. 2009.
- Ibn Khaldoun, AbdUlrahman. Ibn Khaldoun Introduction. The house of science books. Beirut, Vol. 9. 2006.
- Alrazi, fakhrUldeen. The Ideas of the Former Ones and the Later Ones. The Library of Azhari Faculties, Alazhar. Cairo.

- Alrazi, fakhrUldeen. Features of the Origins of Religion. The Arab Book House. Lebanon.
- Alzauzani, Mohammed. The Selections from the Book "The Telling of the Scientists of the Wise by the Qaftan". Muthana Library, Baghdad.
- Ibn Sina, Alhusain Bin Abdellah. Nine Letters on Wisdom and Nature. Indian Library, Cairo. Vol.1. 1908.
- Alshafe?i, hasan. Introduction to the Study of Speech Science. Wahbah Library, Cairo. Vol. 2. 1991.
- Abduljabar, Abuelhasan Alhamathani. Explanation to the Five Origins. Wahbah Library, Cairo. Vol. 3. 1996.
- Alasri, Saifuldeen. The Perfect Saying for Proving the Mandate as a Doctrine of Honorable Advances. Alfath bookstore, Jordan, Vol. 1. 2007.
- Alghazali, Abu Hamid. Economy in Belief. Alfekr House, Beirut, Vol. 1. 1997.
- Alghazali, Abu Hamid. The savior of astray. Family Library, Jordan. 2013.
- Algunaimi, Abdughani. Explanation of the Tahawi Doctrine. Albairouni Bookstore, Vol.1. 2005.
- Alfarabi, Mohammed. Science Statistics. Alhelal Bookstore, Beirut. Vol. 1. 1996.
- Alfayoumi, Sadyah. Secretariats and Beliefs. http:old-criticism.Blogspot.com
- Ibn Kamounah, Sa'd Albaghdadi. Research Refinement in the Three Religions. Isfahan, 1381 Hijri.
- Almatredi, Abu Mansour. Monotheism. Egyptian Universities Bookstore. Cairo.
- Madkour, Abd Ulhameed. Introduction to the Study of Speech Science. Alhani Bookstore, Cairo. 2010.
- Ibn mathour, Mohammed. Arabs Tongue. Alfekr House, Beirut, Vol. 1. 1990.
- Maymoon, Musa. A sign of the Bewildered. . Library of Religious education. Cairo, Vol. 1. 2002.

الهوامش:

*الدين والملة متحدان في الذات مختلفان بالاعتبار. الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م، ص 109.

الدين: وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما عند الرسول صلى الله عليه وسلم. المرجع السابق، نفس الصفحة.

1- الفارابي، أبو نصر، إحصاء العلوم، تقديم وشرح علي بوملحم، دار الهلال، بيروت، ط1، 1996 م، ص 86.

2- الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الفكر، بيروت، ط1، 1997 م، ص 13.

3- انظر: الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال، المكتبة الشعبية، بيروت، ص 35.

4- الإيجي، عضد الدين، شرح المواقف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998 م، ج1، ص 40.

5- ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط9، 2006 م، ص 363.

6- للمزيد انظر: الشافعي، حسن، المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبه، القاهرة، ط2، 1991 م، ص 13 . 23.

7- التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1998 م، ج1، ص 175.

8- أبو دقيقة، القول السديد في علم التوحيد، تحقيق وتعليق عوض الله حجازي،ج1، ص 11 .12.

9- الآمدي، أبو الحسن علي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ص 4.

10- التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد، تعليق عبد السلام شنار، دار البيروتي، ط1، 2007 م، ص 23.

11- الشافعي، حسن، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص 266-267.

*العقل: تعددت تعريفاته، منها: غريزة يتوصل بها للمعرفة. وقيل هو العلم بوجوب الواجبات، واستحالة المستحيلات، ومجاري العادات. وقيل هو العلم. انظر: دغيم، سميح، موسوعة مصطلحات علم الكلام، ص 797.

12- المرجع السابق، ص 269.

13- انظر: المرجع السابق، ص 268.

14- مدرسة كلامية ظهرت في فجر الإسلام، مؤسسها واصل بن عطاء الغزّال (80هـ)، وقد كانت عاملًا رئيسًا في قيام علم الكلام، والرد على أهل الديانات الأخرى، معتمدة على العقل في تقرير عقائدها، ومن أبرز رجالاتها: عمر بن عبيد، الجاحظ، جعفر بن مبشر، والقاضي عبد الجبار. انظر، عون فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه، ص 233.

15- الحفني، عبد المنعم، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص 8.

16- يهوذا اللاوي (1075-1141) أبو الحسن اللاوي، أندلسي من دائرة الثقافة الإسلامية، اشتهر كشاعر وفيلسوف، له

كتاب (الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل). انظر: الحفني، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، ص190

17- أندلسي عاش في قطالونية خلال النصف الثاني من القرن الثاني عشر الميلاديّ، اشتهر بترجمته لكتاب مقاصد الفلاسفة للغزالي إلى العبرية. انظر: الحفني، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، ص 78.

* مدرسة كلامية سنية تنسب إلى أبي الحسن الأشعري (260، 330هـ)، رجع عن مذهب الاعتزال وقدم في معارضة مذهب المعتزلة، معتمدًا على الكتاب والسنة والعقل، ومن أبرز رجالات الأشاعرة: الجويني، والبغدادي، والغزالي، والرازي، والآمدي، وغيرهم. انظر: عون، فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه، ص 301.

18- انظر: الحفني، المرجع السابق، ص8.

19- انظر: المرجع السابق، ص 10.

20- انظر: المرجع السابق، ص 132.

•هؤلاء جحدة الألوهية في أي أمة، وبأي لون ظهروا، ولقد وضعوا مذاهبهم على بطلان الأديان كافة، وعدّها أوهامًا باطلة. انظر: الأفغاني، جمال الدين، الرد على الدهريين، تحقيق محمد حامد، جميع الحقوق محفوظة، ص 27.

21- الفيومي، سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 77–79.

22- الشافعي، حسن، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص 268.

•التوحيد: إثبات الوحدانية لواجب الوجود، ونفي التعدد عنه، وكل ما يُسأل عنه بكم في الذات والصفات والكم المنفصل بالأفعال، وإفراده بالعبادة. انظر: المصري، حسين، توضيح التوحيد، ص 70.

23- انظر: الحفني، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهود، ص 242.

24- انظر: المرجع السابق، ص 31.

25- انظر: المرجع السابق، ص 111.

26- انظر: المرجع السابق، ص 46.

27- انظر: إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، ص 1–20، للمزيد انظر: الحفني، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، ص 39– 44، الزوزني، محمد بن علي، المنتخبات الملتقطات من كتاب إخبار الحكماء بأخبار العلماء للقفطي، مكتبة المثنى، بغداد، ص 317– 319.

28- ولفنسون، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، ص 58.

29- انظر: المرجع السابق، ص 123.

30- المرجع السابق، 62.

31- المرجع السابق، ص و.

32- انظر: الحفني، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، ص 44.

33- المرجع السابق، ص 35.

34- المرجع السابق، ص 37.

35- انظر: المرجع السابق، ص 37– 38.

36- انظر: المرجع السابق، ص 27.

37- انظر: الخطيب، محمد، مقارنة الأديان، دار المسيرة، الأردن، ط1، 2009م، ص 156.

38- انظر: المرجع السابق، 159.

39- الفيومي، سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 80.

40- المرجع السابق، ص 95.

41- المرجع السابق، ص92.

42- الفيومي، سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 94.

*هو: الذي لا يقوم بنفسه، وقيل هو الذي يعرض في الجوهر. انظر: دغيم، سميح، موسوعة مصطلحات علم الكلام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1998، ص 782.

43- المرجع السابق، ص 92.

44- ولفنسون، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، ص 132.

45- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر، بيروت، ط1، 1990 م، المجلد 11، ص 33 . 34.

46- العصري، القول التَّمام بإثبات التفويض مذهبًا للسلف الكرام، دار الفتح، الأردن، ط2، 2010م، ص 408.

47- للوقوف على شروط التأويل والمتأوّل، انظر: العصري، القول التمام، ص 409.

*التجسيم: اختلفت المجسّمة فيما بينهم في التجسيم وهو هل للبارئ تعالى قدر من الأقدار وفي مقداره على ست عشرة مقالة.

التشبيه: الدلالة على اشتراك شيئين في وصف من أوصاف الشيء في نفسه. انظر: الجرجاني، التعريفات، ص 62.

48- موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ص 59.

49- الفيومي، سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 80.

*وهو دليل عدم تعدد الذات، وإنما يلزم من التعدد عدم وجود العالم، لأن الإلهين إما أن يتفقا أو يختلفا، فإذا اتفقا فإما أن يوجداه معًا وهذا باطل؛ لأنه يلزم عليه اجتماع مؤثرين على أثر واحد، وإذا أوجده على التعاقب فإن إيجاد الثاني تحصيل حاصل، وإذا أوجد أحدهما البعض وأوجد الثاني البعض الآخر، فإن كلًّا منهما عاجز، وهذا دليل التوارد. أما التمانع فإذا اختلفا فأراد أحدهما إيجاد العالم والآخر أراد إعدامه، فلا يمكن أن ينفذ مرادهما، لأنه يلزم عليه اجتماع الضدين، وإذا نفذ مراد أحدهما دون الآخر كان الثاني عاجزًا. انظر: المصري حسين، توضيح التوحيد، ص 71–72.

50- المرجع السابق، ص 82.

51- انظر: الماتريدي، أبو منصور، التوحيد، دار الجامعات المصرية، القاهرة، ص 19- 20.

52- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 285. للمزيد انظر: شرح الأصول 278- 279.

*أي نفي خمسة أنواع من المقادير التي يُسأل عنها بكم، وهذا دليل الوحدانية، لأن التعدد يُسأل عنه بكم. انظر: المصري، حسين، توضيح التوحيد، مطبعة دار سر الثقافة، القاهرة، 1964، ص 71.

53- الفيومي، سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 95.

*تعددت تعريفات الجوهر، وكانت في مقابل العرض:

– الذي له حيز، وقيل القائم بنفسه، وقيل ما يحتمل الأعراض. انظر دغيم، موسوعة مصطلحات علم الكلام، ص 433.

54- المرجع السابق، ص 92- 93.

55- الفيومي، سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 97.

56- الفيومي،سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 92-93.

57- المرجع السابق، ص 97- 98.

58- المرجع السابق، ص 100- 101.

59- انظر: الأشعري، علي بن إسماعيل، مقالات المصلين، صيدا بيروت، ط1، 2005، ص 156.

60- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 217- 231.

61- انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 226- 230.

62- صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: 27]، ح3191./ رواية: "كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ"، البخاري، ح7418.

63- الفيومي، سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 103.

64- الفيومي، سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 103.

65- الماتريدي، التوحيد، ص69.

66- انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 181.

67- المرجع السابق، ص 106.

68- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 248- 250.

69- الفيومي،سعديا،الأمانات والاعتقادات، ص 110.

70- ولفنسون، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، ص 121.

71- موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ص 5- 6.

72- موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ص 221.

73- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 278- 279.

74- موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ص 41- 42.

75- انظر: المرجع السابق، ص 53.

76- المرجع السابق، ص 55.

77- المرجع السابق، ص 48.

78- انظر: المرجع السابق، ص 98.

79- المرجع السابق، ص 61- 63.

80- المرجع السابق، ص 45.

81- المرجع السابق، ص 40.

*جوهر بسيط لا يتم وجوده بالفعل دون وجود ما حل فيه. انظر: الجرجاني ، التعريفات، ص 139.

82- المرجع السابق، ص 22- 23.

83- المرجع السابق، ص 59.

84- انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 226- 230.

85- انظر: المرجع السابق، ص 221- 222.

86- موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ص 29.

*هناك أمثلة كثيرة حول ذلك، منها: الصعود، الجلوس، الأكل، الجوع، الكرسي، المس، للمزيد انظر: دلالة الحائرين، ص 36- 45.

87- موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ص 58.

88- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 232- 235.

89- موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ص 122.

90- المرجع السابق، ص 126.

91- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 120.

92- المرجع السابق، ص 155.

93- المرجع السابق، 182- 186.

94- موسى بن ميمون، دلالة الحائرين ، ص 136.

95- فصّل الإمام الأشعري ذلك، المقالات، ص 150- 151.انظر: القاضي عبد الجبار ،شرح الأصول الخمسة، ص 194-196.

96- موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ص 400.

97- انظر: ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، مطبعة هندية، القاهرة، ط1، 1908م، ص 120- 132.

98- ابن كمونة، تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، ص 221- 222.

99- الحفني، عبد المنعم، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، ص 63.

100- انظر: ابن كمونة، تنقيحا لأبحاث للملل الثلاث، ص 89-90.

101- انظر: الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال، نشر ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، راجعها إبراهيم أمين، مكتبة الأسرة، الأردن، 2013م، ص221– 222.

102- انظر: ابن كمونة، تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، ص 123 .

103- انظر: الغزالي المنقذ من الضلال، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، ص 223.

104- ابن كمونة، تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، ص 232.

105- المرجع السابق، ص 238.

106- انظر: المرجع السابق، ص 255.

107- انظر: الرازي، معالم أصول الدين ، ص 109– 110.

108- ابن كمونة، تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، ص 245.

109- الرازي، معالم أصول الدين، ص 102– 107.

110- ابن كمونة، تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، ص 116– 119.

111- انظر: الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 214– 216.

112- انظر: ابن كمونة، تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، ص 119– 120.

113- انظر : الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص 212.